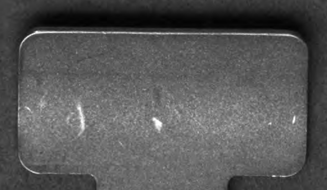
NIETZSCHE UND DIE WISSENSCHAFT

von

Arthur Stein



Nietzsche und die Wissenschaft

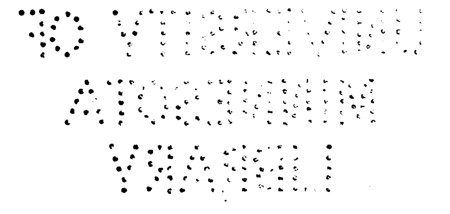
von

Arthur Stein

Beilage zum Jahresbericht des Gymnasiums Burgdorf

Verlegt bei
Paul Haupt
Akademische Buchhandlung vorm. Max Drechsel
BERN 1921

Vorliegende Arbeit, meine Berner Antrittsvorlesung, wurde für den Druck etwas erweitert.



I.

Es ist eine Eigentümlichkeit unserer Zeit, daß sie das unmittelbare Erleben sehr hoch bewertet. Heute wirksame Denker wie der Amerikaner James, der Franzose Bergson, der Deutsche Nietzsche stimmen hierin überein.[1])

Was sind die Gründe für diese hohe Bewertung des Erlebens? Es sind nicht überall dieselben Gründe; obwohl es vielleicht dasselbe Gesamtwesen ist, das verschieden in Erscheinung tritt.

Bei den einen ist es die Kraft als solche, die bejaht wird: Kraft, Energie, Anspannung. Es kommt dabei mehr auf die Intensität des Erlebens (auf den „élan vital") an, als auf dasjenige, was erlebt wird; mehr auf den Prozeß des Lebens als auf dessen Inhalt; mehr auf das „Leben" als auf den Wert des Lebens.

Aber noch etwas anderes kann in dem Begriff Erlebnis beschlossen liegen: die Einsicht nämlich — oder richtiger der Glaube — daß das Schöpferische, Neue, Fruchtbare, dasjenige, was der Zukunft ihren Sinn schaffen soll, allein aus dem unmittelbaren Erleben quellen könne. Es ist der Glaube an die sinn-schaffende, an die werte-schaffende Macht des Erlebens.

Hand in Hand mit der hohen Bewertung des unmittelbaren Erlebens in unserer Zeit geht eine geringe Bewertung dessen, was nur „gegeben" ist, was bloß überliefert ist, traditionell ist. Manche unterscheiden etwa zwischen einem bloßen „Bildungserlebnis" und einem „Urerlebnis",[2]) und darin liegt die Meinung beschlossen, daß das Bildungserlebnis dasjenige sei, was einem von außen gegeben werden könne — also kein echtes Erlebnis — während das eigentliche Erlebnis, das Urerlebnis originär aus dem Innern quelle, ja dieses Innere selbst sei. Bergsons Konzeption der schöpferischen Entwicklung (évolution créatrice) wird auf unsere Zeit angewendet und die vitale Bewegung dieser Zeit dahin gedeutet, daß ein großer neuer Gehalt im Werden sei, der sich noch gar nicht

objektivieren lasse, der sich erst voll entwickeln müsse, um später einmal die ihm gemäßen äußern Formen zu schaffen, zu gestalten. Die Gestaltung neuer äußerer Formen wird aber nicht theoretische Objektivation sein, sondern atheoretische Schöpfung.

Aus dieser Position heraus wird dann allen den alten Formen, die mit dem alten Gehalte arbeiten, ein nahes Ende prophezeit. Als eine dieser „alten" Formen aber gilt die Wissenschaft.[3])

Die Wissenschaft hat es ja ihrem Wesen nach mit demjenigen allein zu tun, was irgendwie objektivierbar ist. Wie könnte sie aber das Urerlebnis objektivieren, das seinem Wesen nach nicht theoretisch objektivierbar ist (sonst wäre es ja nicht mehr „Urerlebnis"). So hat sie es — wo sie es überhaupt mit Erlebnissen zu tun hat — notwendig nur mit Bildungserlebnissen zu tun. Ja selbst dort, wo ein kühner, früher Griff eines geisteswissenschaftlichen Forschers wie Gundolf sich des Urerlebnisses bemächtigt — ist es eben dadurch, daß es objektiviert wird, zum Bildungserlebnis geworden. Wie (nach Gundolf) Goethes Shakespeare-Erlebnis ein Bildungserlebnis war, so ist auch das von Gundolf vermittelte Goethe-Erlebnis ein Bildungserlebnis.

So wird das unmittelbare Erleben, das Ur-Erleben als dasjenige hingestellt, was viel wichtiger, bedeutsamer, wertvoller sei als die theoretische Erkenntnis des „Gegebenen" durch die Wissenschaft. Ja die Wissenschaft kann eine Gefahr werden, weil sie die Kraft des unmittelbaren Erlebens schwächt, indem sie den Menschen zur Rezeptivität zwingt, wo er schöpferisch sein könnte; ihn zur Ausbildung einer Teil-Kraft anhält, wo er seine Gesamtkraft einsetzen könnte. —

Dieser Gegensatz von „Leben" und „Wissenschaft", von Erlebnis und objektiver Gegebenheit, von Urerlebnis und Bildungserlebnis — dieser Gegensatz ist, soviel ich sehe, von niemand lebendiger, persönlicher „erlebt" worden, als von Nietzsche. Beide Mächte waren sehr stark in ihm und prallten in ihm aufeinander mit furchtbarer Vehemenz.

Das Problem Leben—Wissenschaft können wir daher nicht persönlicher erfassen, als wenn wir Nietzsches Verhältnis zur Wissenschaft betrachten. Dies hat auch den Vorzug, daß wir es bei Nietzsche mit einem Manne zu tun haben, der die Wissenschaft in ihrer Macht und in ihren Grenzen gründlich selber

—

erfahren hat — was man nicht von allen ihren heutigen Anklägern behaupten könnte.

Wir wollen zeigen, wie sich Nietzsche im Laufe seines Lebens zur Wissenschaft stellte, und wir wollen dann, auf Grund dieser Darlegung, selber zu der Frage Stellung nehmen. Daß wir uns im Folgenden mehr mit Nietzsche dem Kultur**kritiker** beschäftigen als mit dem Propheten einer neuen Kultur, mehr mit der „neinsagenden Hälfte" seines Werkes als mit der jasagenden, ergibt sich aus unserer Frage.

Bekanntlich ist Nietzsche von der klassischen Philologie ausgegangen. Als klassischer Philologe, in der „Geburt der Tragödie", hat er zum ersten Mal sein Ideal des **Dionysischen** entwickelt — am Beispiel der Griechen. Nietzsches Verhältnis zur klassischen Philologie ist kürzlich von einem Fachmann monographisch dargestellt worden.[4]) Uns soll hier nicht sein Verhältnis zur Philologie im besonderen beschäftigen, sondern sein Verhältnis zur Wissenschaft überhaupt.

Worauf will doch Nietzsche in der Geburt der Tragödie hinaus?[5]) Die Höhe der griechischen Kultur ist die Zeit, die mit der aeschyleischen und sophokleischen Tragödie endet: das tragische Zeitalter der Griechen. Damals hat dies Volk, aus einer Überfülle des Lebens heraus, die Tragödie geschaffen. Bisher hatte die Kunst nur Apoll gedient: dem Gott des Traums, in dem die Bilder in buntem Wechsel, aber maßvoll gedämpft und heiter und hell an uns vorüberziehen. Homer zum Beispiel ist apollinischer Künstler.

In der attischen Periode nehmen die Dichter Dionys mit in die Kunst auf. Das Dionysische: das sind die Mächte des Unbewußten, des Dunkeln, des Rauschs, die das Leben in strotzender Üppigkeit und zugleich mit seinen furchtbaren Leiden begehren. Es sind die Mächte des drängenden Lebenswillens, wie sie bisher in den lärmenden, schwärmenden, wollüstig-grausamen Dionysosfeiern sich ausgelebt hatten. Das attische Drama nimmt diese Mächte in sich auf. Der Chor der Tragödie ist nicht der „ideale Zuschauer", wie man bisher meinte. Der Chor ist der dionysische Mensch, der sich gleichsam als Satyr verzaubert wähnt und dionysische Dithyramben singt. Und dies ist nun das Unvergleichliche der griechischen Tragödie: daß sich das Dionysisch—

Rauschhafte mit dem Apollinisch—Hellen zu einer wundervollen Einheit verschmelzen. Denn der dionysische Chor ist es, der aus sich heraus, aus seinem dionysischen Grunde heraus, die apollinische Bilderwelt, das eigentliche Drama, entladet. Der Gegensatz dionysisch und apollinisch ist zu einer Einheit aufgehoben. Die griechische Tragödie ist nicht der Ausdruck jener optimistischen Heiterkeit, als den man sie bisher auffaßte, sondern sie ist das tragische Bekenntnis zum Leben — im vollen Bewußtsein der ganzen Leidensfülle, die es birgt. Sie ist ein Jasagen ohne Vorbehalt, zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Lebens. Die griechische Tragödie nimmt alle diese Widersprüche und Fragwürdigkeiten des Daseins in sich hinein — und dennoch bejaht sie das Leben. Sie ist das großartigste „Dennoch", das es dem Leben gegenüber geben kann.

Nur das stärkste Geschlecht verträgt die tragische Haltung dem Leben gegenüber. Der Niedergang der griechischen Kultur beginnt in dem Augenblick, da die Instinkte, die dionysischen Mächte des Unbewußten schwächer werden. Diesen Niedergang bezeichnet in der Tragödie Euripides. In eben diesem Augenblick aber tritt eine neue Macht im Leben der Griechen hervor: die theoretische Vernunft, die Ratio, die Tageshelle des Bewußtseins. Die Inkarnation des theoretischen Menschen aber ist Sokrates.[6])

„Dies ist der neue Gegensatz: das Dionysische und das Sokratische, und das Kunstwerk der griechischen Tragödie ging an ihm zugrunde."

Euripides zeigt an Stelle des alten dionysischen Rausches sokratische „Vernünftigkeit". Was ist es mit der sokratischen Vernünftigkeit? Die „alte marathonische vierschrötige Tüchtigkeit an Leib und Seele" ging nieder. Das alte Athen ging zu Ende. Die Triebe wollten den Tyrannen machen. Da erfand Sokrates einen „Gegentyrannen", der stärker wurde: die Vernunft. Sokrates bot den Griechen als Regenerationsmittel, als „Kur" ein Surrogat für jene alte Tüchtigkeit: er bot ihnen die theoretische Vernunft. Sie besitzt nach ihm eine universale Heilkraft; sie ist ein voller Ersatz für die geschwächten ursprünglichen Instinkte. Die Vernünftigkeit wurde zur Retterin aus der Anarchie der griechischen

Instinkte. Er wagte das ungeheure Dogma: Wissen i s t Tugend, Tugend i s t Wissen und als solches lehrbar. Er sagte zu den Athenern, die ihre alte Sicherheit verloren hatten: Untugend ist Mangel an richtiger Erkenntnis. Mit dem rechten Erkennen ist euch das rechte W o l l e n ohne weiteres gesichert. Das Ausbleiben einer sittlich wertvollen Willensentscheidung erklärt sich allein aus dem Mangel an rechter Erkenntnis.

Diesen e t h i s c h e n Rationalismus überträgt Euripides auf das Gebiet der Kunst: er wird zum ä s t h e t i s c h e n Rationalisten. Seine undionysische Tendenz verirrt sich ins Naturalistische und Unkünstlerische. In einem Parallelsatz zu dem sokratischen „nur der Wissende ist tugendhaft" könnte man als Euripides' obersten Grundsatz bezeichnen: „alles muß verständig sein, um schön zu sein."

Nicht auf das Verhältnis von Ratio und sittlichem Handeln, von Ratio und ästhetischem Schaffen kommt es Nietzsche an, sondern ganz allgemein: auf die Stellung der Ratio im Ganzen des griechischen Lebens. Als Gefahr für das griechische Gesamtleben haßt er den Sokrates. Er verurteilt in ihm die Tendenz der theoretischen Vernunft auf Alleinherrschaft, die „Vernünftigkeit um jeden Preis"; das Bestreben des theoretischen Menschen, alles Instinktive ins Bewußtsein zu heben, über die dunkeln, kulturschaffenden Mächte die Tageshelle einer verwegenen Verständigkeit zu verbreiten. Das Tageslicht der Vernunft wird in Permanenz erklärt — nun atmen alle Dinge in kühler Helle des Bewußtseins. Sobald Sokrates lebt, stirbt Dionys.

Da haben Sie schon den Gegensatz von Leben und Wissenschaft, von dem wir ausgingen, illustriert an dem historischen Beispiel der Griechen. „L e b e n" — das ist das Dionysische; „W i s s e n s c h a f t" — das ist das Sokratische. Das erste ist die Höhe der Kultur, das zweite ist ihr Verfall. Nietzsche redet noch als klassischer Philologe, aber im Hintergrunde steht der Kulturkritiker und führt ihm die Feder. So hat es Nietzsche selbst später aufgefaßt. In der zweiten Vorrede zur Geburt der Tragödie — sechzehn Jahre später — urteilt er: „Was ich damals zu fassen bekam . . .: heute würde ich sagen, daß es das P r o b l e m d e r W i s s e n s c h a f t selber war."

Lesen wir, vom späteren Nietzsche herkommend, die Geburt der Tragödie, dann wird uns auch ohne Nietzsches Bestätigung deutlich, wie ganz aus dem innersten Erleben des Autors selbst, aus seinem Leiden an der Gegenwart heraus die Griechen gesehen sind. In der Götzendämmerung wird das „Problem des Sokrates" mit folgender Bewertung gelöst: „Das grellste Tageslicht, die Vernünftigkeit um jeden Preis, das Leben hell, kalt, vorsichtig, bewußt, ohne Instinkt, im Widerstand gegen Instinkte war selbst nur eine Krankheit, eine andere Krankheit . . ." Nietzsche der Kulturarzt sah in Sokrates den Bazillus, der seit zweitausend Jahren immer verheerender gewirkt hat. Von Sokrates stammt das Übel, an dem die Gegenwart, mehr noch als jedes frühere Zeitalter, krankt: die Herrschaft des theoretischen Menschen im Ganzen der Kultur.

Von jetzt an redet Nietzsche direkt, nicht mehr durch das Mittel der „kritischen Historie". Schon in seiner nächsten Schrift, den „unzeitgemäßen Betrachtungen", richtet er seine Scheinwerfer auf die Gegenwart selbst. Aus dem klassischen Philologen ist der Kulturkritiker der Gegenwart geworden.

In der Betrachtung „vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" behandelt Nietzsche das Problem der historischen Wissenschaften. Schon der Titel drückt die Fragestellung aus: Nietzsche fragt nicht, wie die kritische Theorie der Geschichte, nach den objektiven Bedingungen der Historie; er fragt nicht, wie kann der Historiker die Geschichte fördern?, sondern umgekehrt: wie kann die Geschichte den Historiker fördern? Er fragt nicht nach der Aufgabe der Wissenschaft fürs Objekt, sondern nach ihrer Aufgabe fürs Subjekt. Die Frage ist nicht: was sind wir der Wissenschaft? sondern umgekehrt: was ist uns die Wissenschaft? In dem, was sie uns ist, sieht Nietsche ihren Beruf. Gemäß einer Äußerung Goethes, die er am Eingang zitiert: „Übrigens ist mir Alles verhaßt, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben." Gemäß einer Äußerung Nietzsches selbst: „Es gibt keine Institution, welche du höher zu achten hättest, als deine eigene Seele."

Und nun entwirft Nietzsche das vom Standpunkt des Lebens wirklich ergreifende Bild vom historischen „Erkenntnisüberfluß":7)

„Alles, was einmal da war, stürzt auf den Menschen zu . . . Ein solches unübersehbares Schauspiel sah noch kein Geschlecht . . . Das historische Wissen strömt aus unversieglichen Quellen immer von Neuem hinzu und hinein, das Fremde und Zusammenhanglose drängt sich, das Gedächtnis öffnet alle seine Tore und ist doch nicht weit genug geöffnet, die Natur bemüht sich aufs Höchste, diese fremden Gäste zu empfangen . . ., diese selbst aber sind im Kampfe miteinander, und es scheint nötig, sie alle zu bezwingen und zu bewältigen, um nicht selbst an ihrem Kampfe zu Grunde zu gehen. Die Gewöhnung an ein solches unordentliches stürmisches und kämpfendes Hauswesen wird allmählich zu einer zweiten Natur. . . Der moderne Mensch schleppt zuletzt eine ungeheure Menge von unverdaulichen Wissenssteinen mit sich herum . Aus uns haben wir Modernen gar nichts; nur dadurch, das wir uns mit fremden Zeiten, Sitten, Künsten, Philosophien, Religionen, Erkenntnissen anfüllen und überfüllen, werden wir zu etwas Beachtenswertem, nämlich zu wandelnden Encyklopädien." Kurz: Was die wissenschaftliche Erkenntnis an Umfang gewinnt, das verliert das Leben an Kraft und Ursprünglichkeit. Fiat veritas pereat vita.

Unter einem andern Gesichtspunkt attakiert Nietzsche die Wissenschaft in der unzeitgemäßen Betrachtung über David Friedrich Strauß. Handelte es sich vorhin um die Wirkung der Wissenschaft auf die Seele des einzelnen Menschen, so handelt es sich jetzt um ihre Wirkung auf das Gesamtleben, auf die objektive Kultur. Und diesmal ist es vor allem die Hypertrophie der N a t u r w i s s e n s c h a f t e n, wogegen Nietzsche sich wendet.

David Friedr. Strauß, der Verfasser des Lebens Jesu, hatte ein vielgelesenes Buch geschrieben: „der alte und der neue Glaube." Unter dem alten Glauben verstand er den Glauben der christlichen Kirche, unter dem „neuen Glauben" die Welt- und Lebensanschauung, die aus dem Geiste naturwissenschaftlicher Betrachtung sich ergibt.

Bei Sokrates bewunderte Nietzsche wenigstens die Naturgewalt, mit der das theoretische Bewußtsein erschienen. Hier war die theoretische Vernunft Genie geworden. In Strauß aber sah er einen ganz späten Epigonen, bei dem sich das theoretische Bewußtsein zu Tode renne. Nun hält ihm Nietzsche ein „Erkenne

dich selbst" entgegen; aber nicht das sokratische, sondern ein neues. Die Wissenschaft, sagt Nietzsche, überschreitet ihre Grenzen, sobald sie diejenige Sendung übernimmt, die zu erfüllen andern Gebieten der Kultur — der Kunst und der Religion — vorbehalten sind. Dies tut aber Strauß, indem er sich anheischig macht, aus der modernen Naturwissenschaft einen neuen „Glauben" abzuleiten.

Was ist zunächst das Weltbild, das sich Strauß aus der Naturwissenschaft ergibt? [8]) Sie arbeitet mit dem Begriff der mechanischen Kausalität, unter der Voraussetzung der Naturgesetzlichkeit alles Geschehens. Das Universum wird so in der Vorstellung des Menschen zu einer Maschine mit eisernen, gezahnten Rädern, mit schweren Hämmern und Stampfen. Der Mensch bekommt das Gefühl, daß sie auch seine Glieder faßt. Er ist ein Teil dieser Maschine, denn er ist ein Teil der Welt. Dieser mechanische Charakter des Weltbildes verstärkt sich immer mehr, weil die Intellektualisierung und Rationalisierung der Welt durch die Wissenschaft von Tag zu Tag zunimmt. Und dies Weltbild wird immer mehr zum Allgemeingut. Der moderne Mensch ist davon überzeugt, daß es keine geheimnisvollen wunderbaren Mächte gebe, die sich der wissenschaftlichen Berechnung und der praktischen Beherrschung entziehen. Zum mindesten sind diese Mächte durch die Wissenschaft in eine Ferne gerückt, in der sie unserm Bewußtsein entschwinden. Die Rationalisierung erzeugt ein entzaubertes Weltbild. Aus der Welt, die wir unmittelbar erleben, wirft sie uns hinaus. Sie wirft uns in eine Welt, die wir nicht mehr erleben, nicht mehr erfühlen können — in eine Verstandes-Welt.

Über Herrschaftsbereich und Grenzen der Wissenschaft orientierte sich Nietzsche an Langes Geschichte des Materialismus: die Wissenschaft unterrichtet uns über den Inhalt des Gegebenen, ohne entscheiden zu können, ob dieses Gegebene das absolut Wirkliche sei. Vollends vermag die Wissenschaft über den Sinn und das Ziel der Welt nichts auszumachen. Alle diese Fragen — nach dem absoluten Was, nach dem absoluten Sinn, nach dem absoluten Ziel der Welt —, kann die Wissenschaft nicht beantworten. Tut sie es, dann überschreitet sie ihre Grenzen, und der Erkenntniswert dessen was sie aussagt, ist gleich Null.

Dies hielt Nietzsche für wahr. Er war auf der einen Seite weit davon entfernt, die Resultate der empirischen Wissenschaft anzuzweifeln, solange sie sich in ihren Grenzen hält. Auf der andern Seite aber folgte aus diesem Standpunkt die Forderung einer reinlichen Trennung zwischen der Provinz der empirischen Wissenschaft und den Provinzen der außerwissenschaftlichen Weltanschauung. Eine Scheidewand sollte errichtet werden an der Grenze der Wissenschaft: jenseits dieser Grenze hat sie zu verstummen; hier haben Kunst und Religion das Wort, und diese sollen von ihrem Rechte vollen Gebrauch machen in dem Bewußtsein, daß sie allein es sind, welche den höchsten Bedürfnissen des Menschen genügen können.

Gegen das Weltbild also, wie es Strauß aus seinen naturwissenschaftlichen Studien sich ergeben muß, hätte Nietzsche nicht das geringste einzuwenden, wenn nicht Strauß versuchte, einen neuen Glauben daraus abzuleiten. Nicht gegen das naturwissenschaftliche Weltbild, sondern gegen die darauf gebaute Religion wendet sich Nietzsche. Die Wissenschaft kann nur antworten auf die Frage: was ist? — nicht auf die Frage: was soll sein?. Sie kann als Wissenschaft nur *erkennen*, nicht *bekennen*. Strauß' Buch ist aber eine ununterbrochene Konfession, und damit überschreitet der Gelehrte seine Schranken. Den jüngern Strauß, den Gelehrten, „der mit Ernst und Nachdruck der Wahrheit diente und innerhalb seiner Grenzen zu herrschen verstand", erklärt Nietzsche völlig ernst genommen zu haben. Jetzt ist aber aus dem Gelehrten ein „Magister" geworden, der Prophet einer wissenschaftlichen Religion. Ein Mann der Wissenschaft, der eine wissenschaftliche Religion verkündet, ist wie ein Kärrner, der baut. Mit satanischer Umbildung des bekannten Schillerwortes sagt Nietzsche: „wenn die Kärrner bauen, dann haben die Könige zu lachen". Strauß vermeint, den Katechismus der modernen Ideen zu schreiben und die „breite Weltstraße der Zukunft zu bauen." Der Mann der Wissenschaft als der Stifter der Religion der Zukunft! Der Mann der Wissenschaft als Schwärmer!

Der Glaube, den Strauß lehrt, folgt keineswegs aus seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Wäre er ehrlich, so würde er sagen: „von einem helfenden und sich erbarmenden Gott habe ich euch befreit, das „Universum" ist nur ein starres Räderwerk,

seht zu, daß seine Räder euch nicht zermalmen." Das wagt er aber nicht. Sondern durch eine Umbiegung ins Meta-Physische destilliert er aus dem naturwissenschaftlichen Weltbild eine höchst optimistische religiöse Weltanschauung. Für das „Weltall", das er selbst als Maschine beschrieben, fordert er „dieselbe Pietät, die der Fromme alten Stils für seinen Gott hat." Aus der Erkenntnis der Welt eine religiöse Empfindung für sie abzuleiten, gelingt ihm aber nur durch einen Sprung. „Ein ehrlicher Naturforscher glaubt an die unbedingte Gesetzmäßigkeit der Welt, ohne aber das Geringste über den Wert dieser Gesetze auszusagen." An eben dem Punkt aber, an welchem der ehrliche Naturforscher resigniert, reagiert Strauß religiös. Er sagt: „Vergiß in keinem Augenblick, daß du und Alles, was du in dir und um dich her wahrnimmst, kein zusammenhangloses Bruchstück, kein wildes Chaos von Atomen und Zufälligkeiten ist, sondern daß alles nach ewigen Gesetzen — [hier der Sprung] — aus dem einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht — das ist der Inbegriff der Religion."

An Strauß, sagt Nietzsche, kann man sehen, wie die Wissenschaft mit ihrem rationalistischen Geiste die andern Elemente der Kultur überspinnt. Vermöge der technischen Erfolge, die sie erzielt und die ihre werbende Kraft sind, gewinnt die Wissenschaft die Menschen für sich, entfremdet sie aber den eigentlich kulturschaffenden Mächten: Kunst und Religion. Als lebendige, kulturschaffende Mächte sind diese tot, und die Wissenschaft wagt es, die verlassenen Stühle der abgestorbenen Götter zu besetzen. Sie wagt es, auf der Grundlage des durch sie entzauberten, entgötterten Weltbildes eine Religion zu erbauen. Als Wissenschaft wagt sie das. Sie sagt nicht: Hände weg! wo ihre Grenzen sind; sondern sie überschreitet diese Grenzen. Indem sie durch Trugschlüsse alle Provinzen des Kulturreiches sich zu unterwerfen scheint, erweckt sie beim Laien die Meinung, alle Kultur sei wissenschaftliche Kultur, das Höhere überhaupt sei identisch mit der Wissenschaft und durch Wissenschaft erreichbar. So erklärt sich die Alleinherrschaft des wissenschaftlichen Geistes, der Intellektualismus der Zeit. Die Wissenschaft erweckt beim Philister einen Hunger nach scientifischer Bildung. Und wenn nun dies beides — der Philister und die Bildung — zusammenkommt, entsteht

der Typ des „Bildungsphilisters" — ein Ausdruck, der schon bei Haym vorkommt, der sich aber seit Nietzsches eindringlicher Charakteristik in der deutschen Sprache erhalten hat.[9])

Das ist nach Nietzsche die tatsächliche Stellung der Wissenschaft im Gesamtleben. Kommt ihr diese Stellung zu? Nein: die Wissenschaft ist nicht kulturschöpferisch. Kulturschöpferisch sind nur Kunst und Religion. Weil es aber der Wissenschaft an Selbsterkenntnis, am Bewußtsein ihrer engen Grenzen fehlt, wird sie zu einer Gefahr für das Gesamtleben. Indem sie vorgibt, jene schöpferischen Mächte entbehrlich zu machen und zu ersetzen, verschüttet sie den Sinn für eigentliche Kultur, um so mehr, je mehr sie die Interessen der Zeit beherrscht.

Ich habe das Problem der Wissenschaft beim jungen Nietzsche eingehend erörtert, weil alles Wesentliche schon in der Geburt der Tragödie und in den unzeitgemäßen Betrachtungen vorkommt. Der weitere Verlauf von Nietzsches Entwicklung kann mit Rücksicht auf unser Problem skizzenhaft dargestellt werden.

Seltsam: Nietzsche hat sich nach dem unzeitgemäßen Attentat auf die Wissenschaft lange Zeit ganz und gar selbst der Wissenschaft ergeben — mit einer wahren Leidenschaft des Erkennens. Er selbst war lange „selig aus Verstand", wie er es von Spinoza sagt. Man sollte meinen, der Verfasser der unzeitgemäßen Betrachtungen habe sich von der Wissenschaft abgewandt. Das Gegenteil trat ein: er wandte sich ihr zu, mit einer Bewußtheit und Inbrunst wie nie vorher. Man kann von einer intellektualistischen Periode in Nietzsches Entwicklung reden; nach den „Unzeitgemäßen" setzt sie ein.

Nietzsche, sahen wir, besaß jene positivistisch-nüchterne Auffassung der Wissenschaft, wie sie ihm — charakteristisch für jene Generation überhaupt — aus Langes Geschichte des Materialismus entgegentrat. Davon schreibt er: „Lehren, die ich für wahr, aber für tödlich halte."[10]) Was er in der Wissenschaft nicht fand, er hatte es bisher im Kunstwerk Richard Wagners, in der Metaphysik Schopenhauers gefunden. Diese Dinge hatte er übernommen als dasjenige, was Bedürfnissen genügt, welchen die Wissenschaft ihrem Wesen nach nicht genügen kann. Er hatte es getan im Bewußtsein, daß dies „tröstende Illusionen", „Erbauungen" seien — nicht Wahrheit. Er hätte, den vorhin an-

geführten Satz umkehrend, sagen können: Phänomene, die ich für belebend, aber nicht für wahr halte.

Dem reifenden Nietzsche wurden aber die Werke Schopenhauers und Wagners selbst zum Problem, weil er sie nicht nur für wahrheit-indifferent hielt (im Sinne des Wahrheitsbegriffs der Wissenschaft), sondern für unwahrhaftig; er hielt sie für einen ungemäßen Ausdruck dessen, was im überwissenschaftlichen Erleben um Ausdruck ringt. Zweifelnd an dem, was ihm bisher heilig gewesen, blieb Nietzsche längere Zeit nichts übrig als der universale Zweifel selbst: er faßte den Entschluß, einmal alles was ihm überliefert war, was er bisher geglaubt oder angenommen hatte, auf seinen seelischen Ursprung hin zu durchforschen. Voltaire der Aufklärer wurde damals sein Vorbild, fast könnte man sagen Sokrates. (Was aber bei jenen Naturell war: bei Nietzsche war es, wie sich später zeigen sollte, intellektuelle Askese.) Eine „Chemie" der metaphysischen und ästhetischen, der religiösen und moralischen Regungen schwebte ihm vor. Derselben schonungslosen Analyse, der er den wissenschaftlichen Menschen unterzogen hatte, unterzog er jetzt die anderen Formen des Kulturbewußtseins. Resultat: sie alle, Metaphysik und Kunst, Religion und Moral führen uns in eine transzendente, lebensjenseitige Welt, von der wir nicht nur nichts wissen können, sondern von der auch das unmittelbar gelebte Leben nichts enthält. In die Einzelheiten können wir hier nicht eintreten. Genug, was Nietzsche übrig blieb, war zweierlei: auf der einen Seite das unmittelbar gelebte L e b e n, das in ihm brannte — Dionysos —, auf der andern Seite die positive W i s s e n s c h a f t. Alles andere war Trug, Wahn für ihn geworden.

Und nun entspann sich der Entscheidungskampf zwischen Leben und Wissenschaft, in welchem das Leben siegte. Die kulturpsychologische Skepsis enthüllte ihre Grenzen: sie belehrte ihn immer nur, was Menschen für wertvoll halten und warum sie es tun, aber nicht darüber was wertvoll i s t. Sie erschüttert alle bestehenden Werte, aber sie ist — wie alle Wissenschaft — ihrem Wesen nach außer Stande, neue Werte zu schaffen. Mit furchtbarer Eindringlichkeit kam Nietzsche zum Bewußtsein: ein Wert haftet weder an einem äußern Ding noch an einem innern Zustand, sondern wir verleihen Dingen und Zuständen den Wert

dadurch, daß wir sie wollen. Werte werden nicht gefunden, sondern gewollt, gesetzt, geschaffen. Und nicht der Verstand, sondern allein der Wille kann Werte schaffen. Nietzsche hatte zu wählen zwischen dem was ihm übrig blieb — zwischen Wissenschaft und Leben. Und er wählte das Leben. Sein Wille setzte das Leben als unbedingten Wert. Er kehrte zurück zum Prinzip seiner Jugend: zum Leben, das sich selber unbedingt bejaht, trotz, ja wegen aller Leiden — so wie es ihm in jugendlicher Vision im dionysischen Menschen der griechischen Tragödie aufgegangen war.

Der Sinn von Nietzsches wissenschaftlicher Periode und ihrer Überwindung durch das gesetzgebende Leben kann in Versen Nietzsches gesammelten Ausdruck finden:

„Das Leben selber schuf sich
Sein höchstes Hindernis:
Über seinen Gedanken selber springt es nunmehr hinweg."

Ist so das Leben der absolute Wert, dann bemißt sich der relative Wert von allem andern an dem Grade, in dem es das Leben hemmt oder fördert.

Was ist, auf diesem definitiven Standpunkt Nietzsches, der Wert der Wissenschaft? Die Antwort enthält gegenüber der Betrachtung vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben nichts prinzipiell Neues: das Leben, um zu gedeihen, bedarf überall des Unbewußten, des Instinktiven; der unbedingte Wille zur Wahrheit aber zersetzt die Kraft und Sicherheit des Lebens. Neu ist nur die Begründung: der Wert der Wahrheit kann, ebensowenig wie irgend ein anderer Wert, theoretisch eingesehen werden, denn die Werte sind ihrem Wesen nach alogisch, irrational. Der Wert der Wahrheit kann also nur vom Leben aus bestimmt werden.

Wir überblicken jetzt Nietzsches Entwicklung hinsichtlich des Problems der Wissenschaften und fassen zusammen. Zweierlei wirft Nietzsche der Wissenschaft vor. Erstlich im Einzelleben: da schwächt sie die Instinktsicherheit, den Lebenswillen, die Persönlichkeit. Sodann im Gesamtleben: da maßt sie sich die Führung an und überspinnt und verdirbt die andern Elemente der Kultur.

II.

Nun wir Nietzsches Verhältnis zur Wissenschaft kennen, kehren wir die Frage um: wie verhält sich die Wissenschaft zu Nietzsche?

Zuerst eine persönliche Frage an Nietzsche. Entsprang vielleicht — um in der Sprache seiner Psychologie zu reden — sein Kampf gegen die Wissenschaft dem Ressentiment? Hat er die Wissenschaft bekämpft, weil ihm selbst die wissenschaftliche Arbeit zu sauer wurde — so wie der Fuchs in der Fabel die Trauben zu sauer findet? Es ist behauptet worden.

Eine gewisse persönliche Gereiztheit scheint sich mir an einigen Stellen der unzeitgemäßen Betrachtung „Wir Philologen" zu bekunden. Eben deshalb, weil Nietzsche zu der Zeit, da er diese Betrachtung entwarf, seinem Gegenstande nicht ganz frei gegenübertreten konnte, ist wohl die Veröffentlichung unterblieben. Sodann gibt es im Ecce homo des späten, total vereinsamten Nietzsche Stellen, die auf persönliche Gereiztheit deuten.[11]) Dem einen werden sie bitter schmecken, dem andern werden sie, trotz Nietzsches Ablehnung dieses Gefühls, tiefes Mitleid erwecken.

In Nietzsches Kampf gegen die Wissenschaft als Totalerscheinung, als einem Kulturphänomen scheint mir Ressentiment ganz ausgeschlossen. Es ist von vornherein und bis zuletzt ein überpersönlicher Kampf. Hinter dem Nein steht das Ja: zuerst das Ja zu Dionys — das Nein zu Sokrates; später, bewußter das Ja zum Leben — das Nein zur Wissenschaft. Hinter dem Historiker wie hinter dem Kulturkritiker steht schon der Prophet des Lebens. Von der Zeit an, da er sich die Worte notiert: „Was hat die griechische Partikellehre mit dem Sinn des Lebens zu tun" bis zu den Seufzern des Intellektualisten heraus aus der Wissenschaft —: immer brennt hinter dem Nein das überpersönliche Ja. Nietzsche spricht einmal von dem Doppelblick der Erkenntnis, die jasagend und neinsagend, fruchtbar und furchtbar zugleich sei. Ich glaube,

wir dürfen diesen überpersönlichen Doppelblick — nicht Ressentiment — in seinem Kampf zwischen Leben und Wissenschaft vermuten.

Nun von der Person zur Sache. Ist Nietzsches Angriff gegen die Wissenschaft berechtigt? Oder ist er nur zum Teil berechtigt, zum andern Teil nicht? Oder war sein Angriff damals — vor 50 Jahren — berechtigt, heute aber nicht mehr?

Bekanntlich erfolgte im Anschluß an die Geburt der Trägödie eine heftige, von Wilamowitz eröffnete, Debatte. Und nicht nur Männer der Wissenschaft lehnten Nietzsches Standpunkt ab, sondern auch Künstler wie z. B. Gottfried Keller, der in dem „Schimpfstil" der unzeitgemäßen Betrachtungen zuerst nichts sah als jugendlich-unreife Negiersucht. Wenn wir heute ruhiger, vielleicht gerechter urteilen können, so liegt das keineswegs daran, daß der Gegensatz selbst — zwischen Gesamtleben und Wissenschaft — verschwunden wäre. Wir hoben ja am Eingang unserer Ausführung hervor, daß dieser Gegensatz von Leben und Wissenschaft gerade heute sehr stark ist. Seit ihn Nietzsche ausgesprochen, trat er ins Bewußtsein großer Kreise. Er hat sich also gegenüber damals sogar verschärft.

Denoch urteilen wir heute ruhiger über die Frage; und zwar deshalb, weil wir uns — zum Teil dank Nietzsche — daran gewöhnt haben, in der Frage ein allgemeines Kulturproblem zu sehn, so daß, was Nietzsche meinte, heute für jeden mit Händen zu greifen ist — während die Frage damals als ein Spezialproblem, als eine interne Frage der Wissenschaft, aufgefaßt wurde.

Wenn wir Nietzsches Vorwürfe gegen die Wissenschaft prüfen, so verstehen wir unter Wissenschaft die e m p i r i s c h e n Wissenschaften (wie Physik, Chemie oder Geschichte), nicht die Philosophie. Diese nimmt bei Nietzsche selbst eine besondere Stellung neben den empirischen Wissenschaften ein, und gegen sie richten sich die Angriffe wenigstens, die er gegen die „Wissenschaft" erhebt, nicht. Auch würde die Einbeziehung der Philosophie Erörterungen über ihr Verhältnis zur empirischen Wissenschaft erfordern und uns über den Rahmen dieser Arbeit hinausführen.

Zweierlei, sahen wir, wirft Nietzsche der Wissenschaft vor: sie schwächt das Leben des einzelnen — und sie maßt sich die Führung im Gesamtleben, die Führung der Kultur, an.

Um den ersten der beiden Vorwürfe Nietzsches — die Schwächung der Persönlichkeit — zu nehmen: da hat Nietzsche auf ein Problem hingewiesen, das wirklich eines ist. Vielleicht hat er speziell den intellektualisierten Europäer für seine Gefahr sehend gemacht. Die Ethik, die Pädagogik wird, auf der Grundlage kulturpsychologischer Analyse unserer Zeit, durch neue Zielsetzungen dieser Gefahr begegnen. Das ist alles zuzugeben.

Aber man kann der Wissenschaft als Wissenschaft unmöglich zumuten, von sich aus dieser allgemeinen kulturellen Gefahr zu begegnen. Es verhält sich damit so, wie Nietzsches Lehrer Ritschl auf die Angriffe gegen die Wissenschaft an seinen frühern Schüler schrieb: „Sie können dem Gelehrten unmöglich zumuten, daß er die Erkenntnis verurteile."

Das hat Nietzsche später von der Wissenschaft nicht mehr verlangt. Beachten wir, daß nur der junge Nietzsche der Wissenschaft diese Selbstvernichtung zumutet. Und warum? In den ersten Jahren als akademischer Lehrer glaubte Nietzsche an die Möglichkeit, von der Universität aus die deutsche Kultur zu erneuern. Und er hielt es für seine Pflicht, als akademischer Lehrer es zu versuchen. Wenn er einmal resigniert an Rohde schreibt: „Etwas wahrhaft Umwälzendes wird von der Universitätsweisheit aus nicht seinen Ausgang nehmen können", so ist uns daran interessant eben die Voraussetzung, daß das eigentlich so sein sollte, daß die Kulturreform von der Wissenschaft ausgehen müßte.

Nachdem Nietzsche als Prophet des Lebens den Mut zu sich selber gefunden, fiel auch jene Voraussetzung. Die Urteile über die Wissenschaft werden maßvoller: er mißt die Wissenschaft einfach am Leben. Ihren Rang innerhalb des Gesamtlebens bestimmt nicht die Wissenschaft selbst; vom Gesamtleben aus wird der Rang der Wissenschaft bestimmt und reguliert. Die Frage nach der Stellung der Wissenschaft im Leben gehört nicht vor das Forum der Wissenschaft.

Wenn wir aber einmal von Nietzsches Lebensstandpunkt die Wissenschaft betrachten: ihr Lebenswert war in seinem Leben wahrlich nicht gering. Er brauchte sie zum Leben. Den Mut zur Prophetie fand er durch Erkenntnis. Eine Erkenntnis war es, daß Werte nicht theoretisch bestimmt, sondern nur praktisch gewollt werden können. Ob diese Erkenntnis wahr sei, bleibe

hier dahingestellt. Jedenfalls war sie für Nietzsche der Weg zu sich selbst. Nicht direkt, sondern nach Westen segelnd, über die hohe See der Wissenschaft, fand er sein Indien. Dann aber hat er die Schiffe hinter sich verbrannt? Keineswegs. Immer wieder kehrte er zur theoretischen Erkenntnis zurück, von der er hergekommen war: Jenseits von Gut und Böse, die Genealogie der Moral kommen nach dem Zarathustra.

Und was ist es für eine Wissenschaft, die Nietzsche trieb, seit er sich von den Philologica ab- und den Psychologica zuwandte? Nietzsches Kulturpsychologie bedeutet geradezu den höchsten Punkt des Intellektualismus. Sphären des Unbewußten, an die sich der Intellekt bis jetzt nie herangewagt hatte, werden dem Intellekt unterworfen. Motive, die bisher scheu im Stadium des unmittelbaren Erlebens belassen worden waren, werden objektiviert. Damit hat Nietzsche selbst den von ihm verurteilten Intellektualisierungsprozeß der Wissenschaft befördert.

So erwahrt sich an Nietzsche selbst die Bemerkung seines Lehrers: die Wissenschaft qua Wissenschaft kann sich gar nicht verurteilen. Eben durch den Akt der Verurteilung — in diesem Fall durch die kulturpsychologische Erkenntnis — baut sie sich neu auf.

Nietzsches zweiter Vorwurf: die Wissenschaft maßt sich die Führung im Kulturleben an.

Wir erinnern uns, daß D. Fr. Strauß versuchte, aus den Naturwissenschaften eine Weltanschauung, einen „neuen Glauben", eine neue Gesamtkultur zu schaffen. Gegen diese Grenzverletzung der Wissenschaft, gegen ihr Übergreifen in die Regionen der außerwissenschaftlichen Kultur macht Nietzsche Opposition.

Versuche dieser Art haben sich freilich auch nach Nietsches Protest oft wiederholt: ein Naturforscher wie Haeckel leitete aus der Lehre Darwins eine „monistische" Weltanschauung ab; der Chemiker Ostwald leitete aus dem Begriff der Energie eine „energetische" Weltanschauung ab.

Solchen Versuchen gegenüber ist aber zu sagen, daß sie von der Philosophie nicht ernst genommen werden. Solche Versuche sind „schlechte Philosophie".[12]) Wenn die Philosophie der letzten Jahrzehnte irgend ein Verdienst hat, so ist es sicher dies: sie hat ein klares Bewußtsein geschaffen über den Unterschied

zwischen Wirklichkeitsfragen und Wertfragen, zwischen Naturgesetzen und Normen. Keine empirische Wissenschaft kann über den Wert ihres Gegenstandes für das Ganze entscheiden, auch die historischen Kulturwissenschaften nicht. Wenn z. B. ein Historiker feststellt, daß das 18. Jahrhundert das Wesen der Tugend so und so bestimmt hat, ist auch dies eine bloße Feststellung. Als Historiker kann er nicht entscheiden, ob die Menschen recht hatten, das Wesen der Tugend so zu bestimmen. Ein Buch wie das Strauß'sche, stamme es von einem Naturforscher, der eine naturwissenschaftliche Weltanschauung macht, oder von irgend einem andern Forscher, der aus Erkenntnissen der empirischen Wissenschaft Normen der Lebensführung ableitet — jeder derartige Versuch wird heute im Sinne Nietzsches abgelehnt. Diese Ablehnung trifft auch sublimiertere Versuche, wie z. B. die philosophische Umdeutung biologischer Prinzipien bei Nietzsche selbst oder bei Bergson.[13])

Hören wir darüber einen Gelehrten unserer Tage, den kürzlich verstorbenen Max Weber:

„Wer — außer einigen großen Kindern, wie sie sich gerade in den Naturwissenschaften finden — glaubt heute noch, daß Erkenntnisse der Astronomie oder der Biologie oder der Physik oder Chemie uns etwas über den Sinn der Welt, ja auch nur etwas darüber lehren könnten: auf welchem Wege man einen solchen Sinn — wenn es ihn gibt — auf die Spur kommen könnte. Wenn irgend etwas, so sind diese einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse geeignet, den Glauben daran, daß es so etwas wie einen „Sinn" in der Welt gebe, in der Wurzel absterben zu lassen. Und vollends: die Wissenschaft als Weg „zu Gott"? Sie, die spezifisch gottfremde Macht? Daß sie das ist, darüber wird . . . in seinem letzten Innern heute niemand mehr im Zweifel sein." [14])

Halten wir Max Webers Worte neben das naturwissenschaftliche Weltanschauungspathos von D. Fr. Strauß, dann haben wir den ganzen Unterschied. Weber befindet sich im äußersten Gegensatz zu dem Verfasser des alten und neuen Glaubens — und er befindet sich in völliger Übereinstimmung mit Nietzsche, auf den er sich übrigens an jener Stelle beruft.

Gegen die radikale Scheidung von Wissen und Wertung könnte sich ein Einwand erheben, den wir berücksichtigen wollen,

um noch einmal zu präzisieren, in welchem Sinn diese Scheidung zu verstehen ist. Besteht nicht, so könnte man fragen, ein Zusammenhang zwischen der empirischen Erkenntnis dessen, was ist und der Entscheidung dessen, was sein soll? Ist nicht das Wissen die Grundlage, auf der die Wertung sich allererst erheben kann? Und ist es nicht eine Tatsache, daß die intime Beschäftigung z. B. mit den Naturwissenschaften in dem Forschenden Anschauungen darüber wecken und entwickeln kann, wie er sein Leben führen soll?

Darauf ist zu erwidern: gewiß besteht ein Zusammenhang zwischen dem empirischen Wissen und der Wertung. Dieser Zusammenhang wird nicht geleugnet. Aber die beiden Glieder dieses Zusammenhangs sind radikal verschieden; sie haben verschiedene Wurzeln. Und hierauf legen wir allen Nachdruck. Gewiß kann aus naturwissenschaftlichen Studien in dem Forschenden seine Lebensweisheit sich entwickeln: Gefühle, Gesinnungen, Kräfte, die seinen ganzen Menschen formen. Aber — und darauf kommt es an — das was die Naturwissenschaften in ihm entwickeln, ist selbst nicht mehr Naturwissenschaft. So besteht sicher ein Zusammenhang zwischen Darwins naturwissenschaftlicher Entwicklungslehre und Nietzsches Ideal des Übermenschen. Darwin weist auf die Veränderungen hin, die der Mensch durch künstliche Züchtung hervorbringen kann, und Nietzsche entwirft das Ideal eines Wesens, zu dem wir uns züchten sollen. Das erste ist (soweit bloß von „Veränderung" und nicht etwa von „Höher"-Entwicklung die Rede ist) Naturwissenschaft. Das zweite aber ist alles andere eher als Naturwissenschaft. Zarathustra kann philosophische Erkenntnis, künstlerische Schöpfung, sittliche Tat, religiöse Prophetie sein. Das untersuchen wir hier nicht. Irgend etwas von dem Letztgenannten ist es sicher, und ebenso sicher ist es n i c h t Naturwissenschaft.

Die empirische Wissenschaft liefert dem wertenden Geiste das Material; nicht weniger, aber auch nicht mehr. Insofern stehen Wissen und Wertung miteinander in Zusammenhang. Was aber der wertende Geist aus diesem Material macht, das entscheidet der wertende Geist und nicht die empirische Wissenschaft. Zwischen Wissen und Wertung besteht der fundamentalste Unterschied, den es innerhalb des menschlichen Geistes gibt. Diese

einfache Erwägung, die Nietzsche mit Recht Strauß gegenüber geltend machte, bestimmt das Verhältnis der Wissenschaft zur Gesamtkultur.

Zusammenfassend, glaube ich, läßt sich folgendes sagen: so machtvoll nach wie vor die Wissenschaften sich entwickeln, so gewaltig nach wie vor ihre praktisch-technische Bedeutung ist: Führer der Gesamtkultur zu sein maßen sie sich heute nicht mehr an. Große Kreise haben eingesehen, daß die Wiedergeburt anderer Mächte notwendig ist, um den höheren Bedürfnissen des Menschen zu genügen, und damit der Mensch seiner höheren Bestimmung inne werde. Das lehrt ein unbefangener Blick auf unsere Zeit. Das sollte der theoretische Mensch, der Mann der Wissenschaft nicht einsehen, er, dessen Beruf die Unbefangenheit des Blickes, die theoretische Kontemplation ist?

Noch mehr läßt sich sagen. Das frühere Verhältnis von Wissenschaft und Gesamtkultur hat sich in gewissem Sinne umgekehrt. Prägte früher die Wissenschaft den Regionen der andern Kulturgebiete den Stempel ihres Geistes auf, so scheint neuerdings die Wissenschaft von jenen außerwissenschaftlichen Regionen zu lernen. Besonders die Forscher auf den Gebieten der historischen Kulturwissenschaften richten mehr als früher ihren Blick auf die außerwissenschaftliche Kultur, nicht um zu erobern, sondern um Antriebe zu empfangen.

Was wir meinen, wird deutlich, sobald wir daran denken, wie befruchtend gerade Nietzsche auf die Wissenschaften gewirkt hat.

Die Literaturwissenschaft hat Nietzsches Begriffspaar des Apollinischen und Dionysischen verwertet, wie früher Schillers Gegensatz des Naiven und Sentimentalischen. Ricarda Huchs Verständnis des Wesens der Romantik ist Nietzsche weitgehend zu Dank verpflichtet. Der Verfasser des Zarathustra hat auf den Kreis der Blätter für die Kunst gewirkt, und diesem Kreise verdanken wir Gundolfs kunstentsprungene Literaturerkenntnis. Wir verdanken ihm Bertrams feines Buch über Nietzsche.

Sodann hat die Psychologie durch Nietzsche neuen Gehalt bekommen. Ob Nietzsche sich auf sein Handwerk (die Philologie) verstand, das ist die Frage. Diels bezweifelt es.[15]) Daß er aber sein Handwerk verstand, im Sinne des psychologischen Verstehens

— das steht außer Frage. Er war für das, was man heute Tiefenpsychologie oder verstehende Psychologie nennt, genial begabt; freilich mehr für die obern Räume der Seele. Ob Freud Anregungen von Nietzsche empfangen hat, ist mir nicht bekannt. Karl Jaspers, der Verfasser der „Psychologie der Weltanschauungen", nennt Nietzsche unter denen, welchen er die größten Antriebe verdankt. Es bleibt der Geistesgeschichte vorbehalten, einmal zu untersuchen, wie weit die Unerschrockenheit, die Courage, die Freimütigkeit, der Mut zum ursprünglichen Hineinsehen in den Menschen — Eigenschaften, welche die neueste Psychologie im Gegensatz zur Psychologie der letzten Generation auszeichnen — auf Nietzsche zurückgehen. Jedenfalls besaß Nietzsche alle diese Qualitäten in hervorragendem Maße und verbunden mit einem Ernst des Wahrheitssuchens, der gerade auf eine Wissenschaft, wenn sie erst einmal dazu reif ist, besonders befruchtend wirken kann.

Endlich ein Wort über Nietzsches Wirkung auf die Philosophie. Daß Nietzsche auf die Lebensphilosophie gewirkt hat, ist so selbstverständlich, daß es nur eben erwähnt zu werden braucht. Allein — was nicht so selbstverständlich ist — auch die sogenannte Philosophie der Werte geht in gewissem Sinne auf Nietzsche zurück. Freilich hat schon Kant, obwohl der philosophische Begriff des Wertes bei ihm nicht vorkommt, das Wertbewußtsein nach seinen wesentlichen Richtungen (der theoretischen, ethischen, ästhetischen, religiösen) entdeckt. Was aber bei Kant fehlt, ist die Verbindung des Wertgedankens mit dem Kulturgedanken; erst aus dieser Verbindung zieht die moderne Wertphilosophie ihren Gehalt. Erst hierdurch sieht sie wenigstens die Möglichkeit, über den kantischen Formalismus hinauszukommen, indem sie, wie Nietzsche es von den Griechen sagt, „mit den Zielen der Kultur philosophiert." [16]) Nietzsche hat den Reichtum, die Vielseitigkeit, die Fülle des Kulturbewußtseins gegenwärtig gemacht. Er hat sich, wie wir sahen, dagegen verwahrt, daß irgend einer der Werte durch den theoretischen Wert — oder auch durch den ethischen, wie bei Kant — vergewaltigt werde. Wenn nun die Philosophie der Werte sich bemüht, weder intellektualistisch noch moralistisch noch in irgend einem andern Sinne „—istisch" zu sein; wenn sie ausdrücklich die Grenze der ratio theoretisch zum Bewußtsein bringt,

so ist das ein Nietzesches Element. Der oft mißverstandene „Irrationalismus" dieser Philosophie stammt aus dem Antriebe, die Kulturmöglichkeiten in ihrer ganzen Breite und Fülle, und jede in ihrer Eigenart, zum Bewußtsein zu bringen. Eine Zeitschrift für „Philosophie der Kultur" wie den Logos gäbe es kaum, wenn Nietzsche nicht gewesen wäre.

Wir hatten aus Max Webers Äußerungen gesehen, wie fern es der Wissenschaft heute liegt, der außerwissenschaftlichen Kultur den Stempel ihres Wesens aufdrücken zu wollen. Und wir ersehen jetzt aus den Wirkungen Nietzsches (der als Totalerscheinung der außerwissenschaftlichen Kultur angehört) wie bereit, wie freudig bereit die Wissenschaft heute ist, Antriebe aus andern Gebieten der Kultur zu empfangen. Die Wissenschaft kann nie identisch werden mit dem Ganzen des Lebens; sie wird immer nur ein Teil sein. Aber in Übereinstimmung mit dem Ganzen kann sie sein. Sie kann ein Teil sein im Ganzen so, wie ein Glied Teil des organischen Lebewesens ist. Die Wissenschaft weiß sich als ein Glied im Organismus des Gesamtlebens, und sie will, daß dessen Blutkreislauf auch sie durchströme.

Freilich darf nun die Wissenschaft nicht in den entgegengesetzten Fehler verfallen wie früher. Das ist zu betonen, weil es heute oft so aussieht, als ob ihr Gebiet genau ebenso von der außerwissenschaftlichen Kultur überschwemmt zu werden drohe, wie sie ihrerseits früher jene andern Gebiete überschwemmt hat.

Die Wissenschaft hat Grundlagen, die zeitlos gelten. Diese Grundlagen sind der Glaube an die ratio und der Wille zur methodischen Arbeit. Durch keine noch so tiefgreifende Reform des Gesamtlebens können der Wissenschaft diese Grundlagen genommen werden. Es ist daher ein großer Irrtum, wenn Erich von Kahler meint, es könne durch die Entwicklung auch einmal die ganze „alte" Wissenschaft samt und sonders mit ihrem ganzen Grund und Boden, mit all ihren Voraussetzungen ergriffen und zur Seite geschleudert werden.[17]) Den Grund und Boden der ratio und der wissenschaftlichen Methode wird keine Entwicklung der Wissenschaft nehmen. Die Wissenschaft ist keine zeitlich-historische Erscheinung, wie — vielleicht — die bürgerliche Gesellschaft. Es ist theoretisch unsinnig, so wie Kahler es tut, von einer „alten" und von einer „neuen" Wissenschaft zu reden. Die

formalen Grundlagen der Wissenschaft sind nicht alt und nicht neu: sie sind zeitlos, sie gelten zeitlos. Das ist nicht wissenschaftlicher Konservativismus, denn der Begriff konservativ hat nur zeitlich-historischen Phänomenen gegenüber einen Sinn; es entspringt ganz einfach die Besinnung auf die Form der Wissenschaft. Diese Form ist von der Entwicklung des Gesamtlebens unabhängig, und sie muß in Zeiten, in denen sich das Gesamtleben mit neuem Inhalt erfüllt, nicht laxer, sondern im Gegenteil straffer und strenger gehandhabt werden als in stabileren Zeiten. Dämme baut man für Zeiten der Flut, nicht für Zeiten der Ebbe.

Wer weiß, ob nicht die Wissenschaft schon in naher Zeit ihre alte Mission, Klarheit, deutliches Bewußtsein, feste Grenzlinien zu schaffen, in großem Stile wird erfüllen müssen. Sie ist nicht die einzige Möglichkeit, aber sie ist eine der ewigen Möglichkeiten, dem Chaos Form zu geben. Dann werden wieder mehr Menschen als heute die Erfahrung machen, daß nicht notwendig ein Gegensatz bestehen müsse zwischen Leben und Wissenschaft; daß die Dinge unlebendig sind, solange sie in der Verschwommenheit des bloßen „Erlebens" verbleiben; daß sie lebendig werden, wenn sie klar erkannt im Bewußtsein stehen; daß die Erkenntnis selbst zum Erlebnis werden könne.

Eine traurige Wissenschaft wäre es, die nur im Taumel redete; eine „fröhliche Wissenschaft" ist es, die, ihrer Grenzen sich bewußt, doch kräftigen Gebrauch macht von ihren positiven Möglichkeiten. Schlechter Rationalismus? Der ratio geschieht heute viel Unrecht. Manche ihrer Verächter bedienen sich ihrer nur, um sie zu verleumden. Sie verwenden, was sie an ratio besitzen, dazu, darzutun, daß sie zu nichts nütze sei. Und wenn sie an ihre Stelle etwas besseres setzen wollen, zeigen sie unwillkürlich, daß es ihnen an ihr gebricht. Denn sie reden irrational. Das tut die ratio nie. Sie ist auch unter den höchsten Gesichtspunkten gar nicht dumm; der Mensch, der sie nicht „rationell" verwendet, macht sie erst dazu. Sie weiß ihre Grenzen, und wenn sie sie erreicht hat, bleibt sie manierlich stehn, verneigt sich und schweigt. In diesem Schweigen redet die Frömmigkeit des theoretischen Menschen, seine Keuschheit. Jene aber reden von dem, wovor die ratio schweigt; vom Irrationalen, vom Letzten. Davon läßt sich rational nicht reden, so reden sie irrational davon. Sie reden

nicht nur vom Irrationalen, sie reden auch irrational. Und das ist schlechter Rationalismus. Nichts fordert die Wissenschaft, die weder alt noch neu, sondern ewig ist, so sehr heraus, die Bühne der Zeit zu betreten, als jene Übergriffe „neuer" Wissenschaft auf ihr Gebiet.[18])

Die Wissenschaft nimmt nicht in jeder Zeit den selben Rang ein. Ihre faktische Geltung und ihre Wirksamkeit wechseln. Aber ihr Wesen bleibt sich gleich. Es ist unabhängig von dem Kurse, den die Wissenschaft gerade hat. Daß sie ihres Wesens eingedenk bleibe, darin liegt, heute mehr denn je, das Ethos der Wissenschaft. Zu allen Zeiten, mag es im Gesamtleben aussehn wie es will, gelte von ihren Vertretern — es sind Worte Nietzsches aus seiner mittleren Periode —: „Und sie bleiben auch im Tode diesem Wahrheitsstreben treu: dem Lichte zu — ihre letzte Bewegung; ein Jauchzen der Erkenntnis ihr letzter Laut."

Anmerkungen.

[Die Nietzsche-Zitate beziehen sich, wo nichts weiter vermerkt ist, auf die Taschenausgabe bei Naumann.]

---

[1]) Vgl. *H. Rickert:* Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921, S. 46 ff.

[2]) So *F. Gundolf* in der Einleitung zu seinem Buch über Goethe; eine philosophische Deutung des Gegensatzes bei *R. Herbertz:* Das philosophische Urerlebnis, 1921, S. 7 ff.

[3]) Ein charakteristischer Vertreter dieser Auffassung ist *E. von Kahler:* Der Beruf der Wissenschaft, bei Bondi, 1920.

[4]) *E. Howald:* Fr. Nietzsche und die klassische Philologie, 1920.

[5]) Für das folgende vgl. außer Nietzsches Erstlingsschrift den Abschnitt „Die Geburt der Tragödie" in Ecce homo. (Nietzsches Werke, verlegt bei Kröner, Bd. XV, S. 61 ff.) Dazu *R. Richters* vortreffliches Nietzschebuch, S. 115 ff.

[6]) Hauptstellen über Sokrates in der Geburt der Tragödie: I, 118 ff., 124 ff.; in Wille zur Macht, IX, 327 ff.; in der Götzendämmerung, X, 244 ff. Vgl. dazu *Heinrich Hasse:* Das Problem des Sokrates bei Friedrich Nietzsche, 1918, Verlag Meiner. — Inwiefern sich Nietzsche, in aller Feindschaft, Sokrates dem Pädagogen verwandt fühlt, zeigt sehr fein *E. Bertram:* Nietzsche 1919, Verlag Bondi (S. 308 ff.).

[7]) Vgl. Nietzsches Werke, II, 135 ff.

[8]) Vgl. II, 37 ff.; 46 ff.

[9]) Darauf, daß schon *Haym* den Ausdruck Bildungsphilister braucht, hat *Rickert* hingewiesen: Die Philosophie des Lebens, 1920. — Den Charakter eines Terminus bekommt das Wort erst bei Nietzsche, wie denn die mehr oder weniger pejorative Bedeutung des Wortes „Bildung" (z. B. auch in „Bildungserlebnis") auf ihn zurückgeht.

[10]) Zitiert bei *R. Richter*, a. a. O. S. 135.

[11]) Z. B. die Bemerkungen Nietzsches gegen die Deutschen in Ecce homo. Vgl. darüber *R. Herbertz* im „kleinen Bund" vom 24. April 1921. — Wobei indes zu beachten ist, daß hinter Nietzsches Kritik am Deutschen der Gegenwart ebenfalls ein Ideal des Deutschtums, daß auch hier hinter dem Nein ein Ja steht.

[12]) Den Ausdruck braucht *Rickert:* Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung[2], S. 95.

[13]) Vgl. dazu *Rickerts* Buch: Die Philosophie des Lebens, Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit (1920).

[14]) *M. Weber:* Wissenschaft als Beruf, Duncker und Humblot, 1919, S. 20.

[15]) *H. Diels:* Wissenschaft und Romantik (Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, 1902, S. 32 ff.).

[16]) Nietzsches Werke, I, 414.

[17]) a. a. O. (vgl. Anmerkung 3) S. 31.

[18]) Eine Verteidigung der Wissenschaft und zugleich des Standpunktes von *Max Weber* gegen die Angriffe *E. v. Kahlers:* „Für die Wissenschaft, gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern", von *A. Salz*, Drei Masken Verlag, München, 1921.

